

La solidaridad: ¿es un factor clave en las relaciones internacionales?

Gabriel ALONSO

INTRODUCCIÓN

El filósofo español Julián Marías se refería con frecuencia respecto a la idea de «felicidad» como un «imposible necesario». *Mutatis mutandi* quizá debieramos dejar sentado desde el principio que al ideal ético de la solidaridad le ocurre algo similar. En el sentido de que una solidaridad absoluta y universal es un anhelo utópico que nos sirve como aspiración noble pero que sabemos irrealizable. La conciencia de las limitaciones humanas, un sano realismo y las enseñanzas de la historia nos invitan a ello. Ahora bien, esto no debe conducir a renunciar a que la solidaridad sea un valor y una actitud que, en la medida de lo posible, esté presente en la mayoría de los ámbitos de las relaciones humanas y ello en el máximo grado del que la humanidad sea capaz.

Una vez dado por sentado este marco, de límites y posibilidades, cabe preguntarse cómo fundamentar que la solidaridad es realmente necesaria y no únicamente un loable voluntarismo o que simplemente consista en un insuficiente emotivismo ético. La cuestión, obviamente, no es nada fácil y admite múltiples enfoques y abordajes. Metodológicamente es preciso deslindar previamente el punto de partida con el que se inicia el camino de su fundamentación, en este caso, filosófica.

En el caso de este trabajo nos centraremos en una perspectiva ética y, más en concreto, en una disciplina apenas cultivada en el panorama intelectual español actual: la Ética de las Relaciones Internacionales o, si se prefiere, Ética Internacional (etimológicamente, ética *inter-nationis*). Cabe advertir que este enfoque pertenece al ámbito de la moral social y que está sustentado en el comportamiento individual, porque, aunque se proyecta sobre las comunidades

humanas formadas por los estados y las relaciones entre ellos, se trata, al fin y a la postre, de relaciones entre personas concretas que o bien representan a sus respectivos países, o bien se relacionan entre sí en el ámbito internacional desbordando, y cada vez más en un mundo interdependiente y globalizado, el estrecho marco de las fronteras.

Pues bien, como la intención de estas páginas no es detenerse en aspectos posiblemente más trabajados filosóficamente, cabe apuntar, simplemente, la estrecha vinculación entre los conceptos del enunciado que titula la investigación. El dolor y el sufrimiento humano es una constante en la historia de la humanidad y en la propia condición humana. Todas las filosofías y cosmovisiones lo han tratado de una manera u otra como elemento esencial para comprender o dar respuesta a los grandes interrogantes de la existencia. Quizá este aspecto se haga más evidente cuanto más amplíe una disciplina el foco de atención respecto al objeto de su estudio y esto ocurre, claramente, con las Relaciones Internacionales.

El mal, que no es sino el origen de ambos, suscita en la condición humana moldeada por la actitud ética, en primer lugar, la compasión o movimiento íntimo de empatía y conmiseración con el dolor ajeno. Y, en segundo lugar, si éste no quiere ser inocuo y simple sentimentalismo impulsa a la acción y es aquí precisamente donde situaríamos la solidaridad: en la *praxis* que surge al conmovernos el sufrimiento del otro.

Esta acción busca la implicación activa en la solución de las causas que originan la situación del semejante o intentan paliar o suavizar el mal padecido. La bondad de una acción así está confirmada por la inmensa mayoría de las éticas humanistas donde el ser humano es considerado un fin en sí mismo y no un medio o instrumento. Ahora bien, cuando nos movemos en el terreno de la ética social, el problema se complica extraordinariamente, puesto que el comportamiento individual se ve inmerso en una serie de factores y variables de todo tipo que exceden en mucho la capacidad personal de obrar conforme a las propias convicciones morales. Esto ocurre en la dimensión social del individuo, inserto en una comunidad humana, pero con mayor motivo en la sociedad internacional, donde nos encontramos con una comunidad de comunidades de enorme diversidad cultural, política, nacional, religiosa, etc.

En este ámbito de las Relaciones Internacionales, entre países o estados, o entre individuos de diferentes naciones o instituciones de todo tipo de diversas

procedencias geográfico-políticas es donde pretendemos situar nuestra reflexión sobre la fundamentación filosófica de la solidaridad que parte de la búsqueda de un sentido para el dolor y la compasión que mueven a la solidaridad. Para ello nos moveremos en una línea argumentativa inserta en la reflexión ética: la ya citada ética internacional, que, al menos en el ámbito hispanohablante, debe ir siendo cada vez más un aspecto más de la filosofía moral realizada en la actualidad.

1. LA FUNDAMENTACIÓN ÉTICA DE LA SOLIDARIDAD EN EL ÁMBITO INTERNACIONAL

El ámbito de las Relaciones Internacionales es de una extremada complejidad y por ello requiere ser estudiado desde una perspectiva interdisciplinar. Ello nos ayudará a constatar como, efectivamente, el factor solidaridad es un aspecto clave a considerar en los diferentes campos de la actividad humana internacional. Si conseguimos hacer evidente con coherencia este hecho, desde la razón ética, en una muestra suficientemente amplia de ámbitos y aspectos de la convivencia interestatal e interhumana internacional estaremos en condiciones de configurar una fundamentación ético-filosófica de la necesidad imperiosa de la solidaridad como elemento esencial en el concierto mundial.

Vaya por delante el aviso de que es precisamente en este campo donde más urge una reflexión de este tipo, dado que la política internacional ha sido tradicionalmente el reino de lo amoral, cuando no de lo inmoral. A menudo, por lo menos hasta los intentos iniciales de la política exterior incipiente de los EE.UU, en el siglo XIX y en buena parte del XX, en la era contemporánea no se ha sido precisamente proclive a introducir elementos éticos en la reflexión internacionalista, ya que se consideraba el terreno exclusivo de los intereses estratégicos o de seguridad nacionales.

La escuela de matriz hobbesiana de la *Realpolitik* ha marcado profundamente el modo de concebir las relaciones internacionales al partir de un pesimismo intrínseco sobre la condición humana y traslada este esquema a la convivencia internacional donde la única ley vigente contemplada es la del más fuerte y el esquema de relaciones es «todos contra todos» donde se impone el más poderoso; todo lo demás es, en esta concepción politológica, un *desideratum* y anhelos bienintencionados pero poco más dado el funcionamiento real de la sociedad internacional.

Ahora bien, cabe preguntarse: ¿es cierto que la ética no tenga nada que decir ni aportar en la política internacional? ¿Es necesario dar por sentado que este terreno es ajeno a la moral y a la reflexión moral? ¿Podemos afirmar que el ámbito de la actividad internacional es, por definición, el terreno de la amoralidad y de la ausencia de valores y criterios éticos? En la práctica, muchos lo dan por sentado —desgraciadamente—, pero por ello apremia más aún si cabe mostrar que esto es un error. Las dinámicas mundiales y de la sociedad internacional no son anónimas e impersonales, como algunas doctrinas han querido defender, sino que tienen detrás personas y rostros concretos que con sus actos responsables o irresponsables contribuyen a determinar la altura moral de dichas inercias. Por ello, sin duda, se hace imprescindible incorporar con claridad y nitidez la ética en una actividad humana que no podemos excluir de su ámbito de influencia, ni mucho menos de su presencia.

ÉTICA DE LA POLÍTICA INTERNACIONAL

La disciplina académica de las Relaciones Internacionales es relativamente novedosa y de raíz fundamentalmente anglosajona. En este mundo cultural, especialmente en los EE.UU. —donde más se ha cultivado— recibe el nombre de «Política Internacional» quizá de modo más acertado que en el ámbito europeo. El ámbito de la «polis» griega ya se remitía a las ciudades-estado donde la política no se refería únicamente al aspecto interno de la organización de la convivencia, sino también a las relaciones con otras ciudades con las que se trataba estrechamente, fuera de manera pacífica o violenta.

Pues bien, si ya desde los griegos se subrayaba la indisolubilidad de la ética individual y la cívica y no se concebía la una sin la otra, la modernidad, por el contrario, ha subrayado el aspecto individualista de las relaciones humanas haciendo perder el horizonte clásico donde las relaciones personales y las virtudes que de ellas se derivan no deben disociarse por completo en el terreno de las relaciones sociales ni, por ende, internacionales.

De hecho, así nació el «Derecho de Gentes», embrión del actual derecho internacional público, en el seno de la Escuela de Salamanca en el siglo XVI con insignes autores como Francisco de Vitoria o Domingo de Soto y tratadistas posteriores del siglo XVII como el también español Suárez o el iusnaturalista Hugo Grocio.

Con la modernidad y el fin de la religión como factor explicativo de la política internacional, a partir de la Paz de Westfalia, en 1648, los valores, ideales o criterios morales o religiosos pasan a un segundo plano a la hora de jugar un papel en las grandes decisiones internacionales y la secularización de la política mundial da paso a la «razón de estado», a la primacía del interés propio nacional en detrimento de otros aspectos más globales. Curiosamente, fue un religioso el que encarnó más simbólicamente esta concepción: el cardenal Richelieu.

Esta nueva filosofía internacionalista derivó en los siglos XVIII y XIX en la estrategia de la «balanza de poder» como estrategia política internacional donde las alianzas y los acuerdos entre naciones evitaban un desequilibrio que permitiera el poder hegemónico de cualquier potencia —con el consiguiente subyugamiento que sufrirían como consecuencia el resto de naciones—. Este difícil equilibrio se sustentaba en el cálculo de fuerzas y difícilmente dejaba espacio a consideraciones morales, pues lo que estaba en juego era la supervivencia de los estados.

Fue fundamentalmente en el XIX, con la revolución industrial y la consiguiente necesidad de materias primas, donde la política internacional giró en torno a la creación de los grandes imperios coloniales. La estrategia colonialista impulsó la explotación masiva de los países colonizados, creando así una lógica perversa donde la relación de los países industrializados con los países proveedores de las materias primas imprescindibles para el impulso industrial se convirtió en una instrumentalización de territorios, personas y bienes en provecho de las naciones más avanzadas. Esta situación creó una dinámica que aún, lamentablemente, perdura en sus consecuencias.

El avance del mundo industrializado y de la tecnología occidental se convirtió y se tradujo en un predominio de la «razón instrumental» sobre la «razón moral» (en palabras de la Escuela de Franckfurt) en detrimento de una mayor humanización del escenario internacional, fomentando así una despersonalización de los seres humanos y una «utilización» —en el peor de los sentidos— de las naciones que tuvo su apogeo, como expresión máxima, en los dos grandes conflictos bélicos de la primera mitad del siglo XX. El progreso humano se había puesto al servicio de la destrucción en vez de al fomento de la paz y la convivencia mundial.

Precisamente de la conciencia adquirida de este hecho a partir de estos acontecimientos históricos es de donde surgen diversos intentos de introducir elementos éticos en el debate internacional. Después de la Primera Guerra

Mundial, la doctrina Wilson —con sus catorce puntos— y pactos como el Briand- Kellog en 1924 (de evitar recurrir a la guerra para la resolución de los conflictos) son buena muestra de ello.

El principio fundamental sobre el que giró la fundación de la Sociedad de Naciones, surgida de la filosofía wilsoniana, fue el de la «seguridad colectiva». Es importante traerlo a colación porque significó un importante hito en las relaciones internacionales contemporáneas al vincular un tema tan sensible y tradicionalmente tan estrechamente vinculado a la soberanía nacional con un planteamiento de responsabilidad compartida y de unidad de acción entre los diferentes países. Esto significaba, sin duda, plantear las relaciones entre estados de una manera más solidaria —precisamente a través de un elemento clave, como era la seguridad, y fuente frecuente de distorsión de la convivencia internacional—, en cierto modo, a *sensu contrario* a como hasta entonces se había venido planteando la cuestión. Este espíritu fue recogido posteriormente por la Organización de Naciones Unidas después del drama de la Segunda Guerra Mundial. Con la corriente de pensamiento político internacional iniciada con el presidente Wilson y continuada con la institución de las dos innovadoras organizaciones de ambas postguerras, se inició una sensibilidad inédita que giraba en torno a la solidaridad internacional ante los retos de la paz y la seguridad mundiales de entonces.

Por otro lado, en 1948, y como consecuencia de la barbarie de la Segunda Guerra Mundial, se gestó la Declaración Universal de los Derechos Humanos en el seno de la ONU y supuso un paso de gigante en cuanto al reconocimiento de los mínimos exigibles respecto al respeto de la dignidad humana. La posibilidad de un consenso ético-jurídico mínimo entre muy diversos países y culturas significó un espaldarazo de cara a explicitar los criterios básicos de solidaridad interhumana e internacional.

Aunque posteriormente se han producido declaraciones alternativas, como la islámica de 1991 (*wahabbista*), y desarrollos de la Declaración inicial (que han incluido los derechos sociales, económicos y ya se está discutiendo sobre aspectos como el derecho al medioambiente, al ocio etc.), ello no obsta para que en torno a estos avances se esté produciendo una unanimidad y un consenso sobre los contenidos reales de un concepto tan manido como el de solidaridad, entre personas, entre estados e incluso entre generaciones.

Después de la Guerra de 1945, Europa, su iniciadora y protagonista, comenzó un proceso de reconstrucción y democratización que culminó en el Tra-

tado de Roma de 1957, fecha de la que ahora se cumplen 50 años. Los entonces cancilleres Schumman, Adenauer, De Gasperi y Monet, por otra parte, impulsaron la Comunidad Económica Europea. El proceso de integración europeo, con sus baches y avances, ha supuesto un proyecto internacional de solidaridad interterritorial y de soberanías estatales impensable décadas antes y al que nos hemos acostumbrado fácilmente sin pensar los enormes obstáculos que hubo de superar ni los enfrentamientos y divisiones que ha sido capaz de superar. Tanto es así que gracias a él la actual Unión Europea disfruta del periodo de paz más prolongado de la larga historia del continente.

Ello no sólo ha permitido crear en torno al concepto de ciudadanía europea la unidad de casi quinientos millones de personas, sino también liderar y ser ejemplo para otros procesos de integración interregional internacionales que, a su vez, han servido para unir y estrechar relaciones en zonas geográficas del mundo que estaban separadas por fronteras políticas, económicas, militares o de otro tipo. No nos vamos a detener aquí a enumerar todos ellos, pero, sin duda alguna, son el vivo ejemplo del efecto de contagio del experimento europeo.

Después de la Guerra Fría y con la caída del Muro de Berlín pareció que la humanidad iba a poder disfrutar de un largo periodo de paz después de décadas de tensión bélica latente entre las dos grandes potencias en discordia: la extinta URSS y los EE.UU. Tanto es así que el analista internacional F. Fukuyama escribió su célebre artículo «¿El fin de la historia?», que luego amplió en forma de libro. En dicho volumen el autor estadounidense profetizaba que el discurrir cronológico y temporal de los tiempos no se detendría, pero sí el devenir de modelos político-económicos. El ensayista defendía la tesis de que con el fin del comunismo había llegado a su cumbre, y de modo irreversible, el modelo democrata-liberal y capitalista. En adelante, la historia avanzaría por el cauce de las democracias occidentales, asimilándose progresivamente el resto de naciones y culturas al modelo democrático parlamentario liberal y a las economías de mercado.

El diagnóstico fue polémico, pero fue indicativo del espíritu de una época donde la historia, en vez de desembocar en la dictadura del proletariado marxista —aspiración teórico/práctica del comunismo— arribaría a la aceptación universal del modelo alternativo al colectivista y dictatorial socialista. Se había derrumbado estrepitosamente un modelo social que defendía una solidaridad utópica que al final se había convertido en una sangrienta pesadilla. El camino para

el ejercicio de una solidaridad realista y no enmascarada parecía que se abría paso con la victoria de un modelo político respetuoso con la libertad, la dignidad y el Estado de Derecho.

Sin embargo, la cruda realidad de la historia de nuevo hizo aparición. Pareciera como si el celeberrimo libro de S. Huntington, *El choque de civilizaciones*, que también era fruto de un artículo anterior, hubiera presagiado los peores augurios de lo que se nos avecinaba. La tesis del politólogo citado consistía en un mayor protagonismo de otras civilizaciones diferentes a la occidental en el concierto mundial y, por ende, de una confrontación cultural entre civilizaciones. Si el siglo XIX había sido escenario de luchas sin cuento por las materias primas entre los países avanzados, el siglo XX lo fue de ideologías totalitarias que azuzaron los enfrentamientos (comunismo, fascismo, nazismo, etc.); pues bien, en el siglo XXI, serían los conflictos interculturales los causantes de la violencia internacional.

A mediados de los noventa, desgraciadamente, el conflicto de los Balcanes así pareció indicarlo, pero, ya de un modo definitivo, tras los acuerdos de Dayton en 1995 y el posterior genocidio albano-kosovar a manos de la Serbia de Milosevic, los ataques terroristas al corazón de los EE.UU. abrieron la «caja de Pandora» de la lucha entre elementos radicales de la cultura islámica y Occidente. Pareciera como si la historia no cesara en su empeño de mancharse de «sangre y furia», como afirmó Shakespeare, y de cebarse en la que pareciera imposible convivencia pacífica de la humanidad.

Sin embargo, tras esta breve descripción histórica del devenir ético de la política internacional en los últimos siglos, cabe constatar importantes avances aunque con los lógicos retrocesos. Ello se traduce en un momento histórico en el que, dentro de un sano realismo, podemos comprobar que el género humano ha dado pasos de gigante en cuanto a sus actitudes morales —aunque siempre resulten insuficientes—. Si bien es verdad que el avance en este terreno es incomparablemente menor al que ha tenido lugar en el ámbito de la racionalidad instrumental, sin embargo, la razón ética ha conquistado grandes metas que aún deben ser consolidadas.

El marco socio-político en el que se desenvuelve actualmente la comunidad internacional es de la globalización. Se ha discutido y escrito ríos de tinta sobre esta materia: su definición, su alcance, sus dinamismos, la valoración que merece, etc., pero es un hecho indiscutible que está trasformando la faz de la tierra. La influencia de las nuevas tecnologías, las comunicaciones ultramodernas, el impacto

mundial de los grandes medios de comunicación, así como los flujos de capitales e inversiones más allá de cualquier barrera o frontera hacen de nuestro mundo cada vez más una «aldea global», como ya predijo hace décadas MacLuhan.

La gran cuestión respecto a este hecho es si será una oportunidad ganada para la solidaridad humana e internacional o aumentará aún más los desequilibrios y desigualdades en nuestro planeta. A priori, no pocos miran con cautela y prevención este fenómeno imparable y muchos lo ven como una amenaza y la expresión de un deterioro cada vez mayor de las condiciones de posibilidad de un mundo más equitativo y justo. Es importante destacar que la globalización en sí es un macrofenómeno sociológico internacional de por sí neutro, a mi modo de ver, que será lo que los protagonistas del mismo decidan.

En este sentido, la globalización puede ser una gran oportunidad, no exenta de retos, peligros y dificultades, pero, al fin y al cabo, una excelente oportunidad. Juan Pablo II hablaba de una «globalización de la solidaridad», como factor correctivo de posibles derivas inhumanas de la misma, colateral a otros aspectos de este fenómeno. Habría que comenzar por la solidaridad más en peligro —si hacemos caso a la tesis de Huntington— fomentando el diálogo y el acercamiento entre las diversas culturas que conviven en el planeta.

Más que retóricas vacías y sin contenido hay que proponer urgentemente alternativas que pongan de relieve dos aspectos fundamentales que den contenido al acercamiento entre culturas en torno a algún denominador común aceptable por todas: la democracia y la solidaridad (tanto la material como la espiritual o empatía, que permite ver el modo de ser del otro).

Se ha discutido mucho sobre las causas de este «choque de civilizaciones», especialmente visible entre Occidente y parte del mundo musulmán, el *jihadista* o islamista. Se alude con frecuencia a la colonización y deficiente descolonización posterior, a los complejos históricos, a la decadencia de la civilización musulmana frente al auge de la occidental, a la pobreza, la injusticia o la desigualdad. Las causas del resentimiento pueden ser muchas y complejas y el debate está aún servido y, en absoluto, cerrado.

Sin embargo, no es preciso agotar el análisis para impulsar una verdadera solidaridad intercultural. Aprovechando el proceso de globalización, habría que apostar por buscar cauces y mecanismos para una globalización de la solidaridad. El acercamiento y la cooperación intercultural sólo serán realidad si existe un compromiso compartido por parte de todas las civilizaciones para conseguir

un progreso mundial equitativo en lo material y en los mínimos exigibles acordes con la dignidad de la vida humana.

En este capítulo no se puede ser románticos ni idealistas y pensar en medidas concretas que puedan ser realistas para abordar asuntos como la desigualdad, el desarrollo humano, el cambio climático, etc. Sin ir más lejos, la apertura del comercio mundial a los productos de los países en vías de desarrollo es clave para avanzar en la colaboración de cualquier tipo. En nuestro contexto político, no muy diferente del estadounidense, japonés o australiano, gastamos seis veces más en proteger nuestros productos ganaderos o agrícolas, aspecto donde los países pobres pueden ser competitivos al tratarse de economías primarias, que en cooperación internacional al desarrollo. Esta hipocresía no sirve más que para enmascarar, con la complicidad de los ciudadanos del Primer Mundo, la falta de voluntad política de compartir las posibilidades que el comercio globalizado crea.

Al contrario de lo que se cree, los países más desfavorecidos no claman por más ayuda al desarrollo, sino por una solidaridad efectiva que les permita competir en los mercados financieros mundiales en igualdad de condiciones, sin proteccionismos ni aranceles que les impidan su plena incorporación al comercio internacional. Y esto no es una cuestión únicamente de las élites políticas, sino también de la sociedad civil occidental.

La colaboración y la transferencia tecnológica, el acceso a una formación y capacitación de líderes sociales, políticos y empresariales, así como mayores posibilidades de sumarse a la globalización mundial, permitirían desbrozar el camino para una solidaridad intercultural que comience con hechos concretos.

Pero no todo se agota en el aspecto material, sino que existen suspicacias y prevenciones lógicas ante lo que parece una nueva colonización por parte de Occidente, esta vez en el plano cultural. La uniformización de estilos de vida, de costumbres, de mentalidades y hasta de formas de pensar que parece «imponer» etnocéntricamente el mundo desarrollado genera el rechazo y la aversión de las civilizaciones que, poseedoras de una fuerte personalidad, se oponen a ser desdibujadas por el empuje de criterios ajenos a sus culturas.

Quizá sea aquí donde se produzca con más virulencia el conflicto, puesto que los avances materiales y tecnológicos, si coadyuvan al bienestar y al progreso, no son vistos con recelo, pero la «colonización» cultural y espiritual es, a menudo, sentida como una agresión y una imposición, aunque sean mecanismos no teledirigidos intencionalmente los que den cauce a este fenómeno.

Es especialmente en las religiones donde podemos encontrar el terreno más sensible al respecto. Importantes antropólogos han visto con perspicacia (Malinowski, Dawson, etc.) que el corazón de las culturas son sus respectivas religiones. El hecho cultural gira y se configura en torno al hecho religioso particular de cada civilización. Por ello, cuando se plantea la cuestión de la solidaridad y el diálogo intercultural, en última instancia, nos estamos remitiendo al diálogo y la solidaridad interreligiosa. Esto se observa con especial transparencia en la actual situación de la cultura musulmana y los países occidentales. Las interpretaciones radicales de la religión de Alá, el integrismo islamista de la *jihad*, son motivo de enfrentamiento frontal con el mundo de los infieles, que es identificado con el Gran Satán y, por lo tanto, con el enemigo a abatir. Por lo tanto, y no centrándonos en un único caso específico, el acercamiento entre cosmovisiones religiosas y laicas es crucial para una auténtica solidaridad intercultural.

2. ÉTICA DE LA PAZ Y DE LA GUERRA

Cuando hablamos de valores nos referimos a la dignidad de las realidades a las que estamos aludiendo. En clave personalista, esto es, situando en el centro de la reflexión filosófica a la persona, hay que distinguir entre el valor que concedemos a las cosas y el que tenemos en mente cuando tratamos de lo personal. De este modo, los objetos pueden poseer valor económico, científico, estético, etc. Sin embargo, cuando nos referimos a las personas debemos distinguir entre valores universales (que atañen a todos los seres humanos por el hecho de serlo) y los valores subjetivos, que pertenecen a la escala de valores propia de cada individuo y que determinan la actitud personal de cada uno de nosotros ante la vida. En lo que se refiere a los valores universales, intrínsecos a nuestro «estar» en la existencia, podemos hablar de valores religiosos (en el sentido amplio, por ejemplo, del psicólogo norteamericano Maslow, es decir, referidos a lo trascendente, a lo no puramente material: la dimensión espiritual humana); de valores intelectuales (relativos a la capacidad humana de hacerse cargo de su ser en el mundo); de valores vitales: la salud, la fortaleza, la energía vital, etc.

La pregunta que hay que hacerse es la siguiente: ¿es la paz un valor? De modo coloquial, inmediatamente intuimos que sí lo es y de un modo más reflexivo podemos afirmar que es un valor personal (relativo a los seres humanos, no a los objetos o seres vivos que no tienen la condición de personas), espiri-

tual (en la esfera de la dimensión trascendente) y, por fin, también es un valor moral en el sentido que a continuación explicaré.

Los valores morales hacen referencia a las costumbres, hábitos, normas sociales (etimológicamente, del latín *mors*, *moris*) en el ámbito del grupo social y que son transmitidos culturalmente. Además, los valores nos hablan del deber ser; serían como ideales, utopías, fines, metas, aspiraciones a las que debemos tender (esto se ve claro en el caso de la paz). Y, finalmente, existe un elemento decisivo a la hora de reconocer los valores morales y es el del ejercicio de la libertad. Premisas de este rasgo son la condición personal y trascendente del valor moral, puesto que no existe libertad sin persona y sin dimensión «espiritual» o trascendente a la materia. Como se ha dicho que los valores morales se dan en el ámbito de la convivencia y el ser humano es intrínsecamente un *zoon politikon* (animal social), en palabras de Aristóteles, el valor de la paz queda situado, por lo tanto, en el ámbito de la responsabilidad personal y, sobre todo, vertido hacia la relación interpersonal.

El filósofo M. Scheler propone una tabla de valores que no incluye los valores morales porque, curiosamente, para este autor dichos valores —nótese su importancia— consisten en la realización de todos los demás valores, respetando su jerarquía objetiva. Esto implica que un valor como es el de la paz incluye el resto de los valores. Veámoslo:

VALORES	TIPO HUMANO
SENSIBLES.....	alegría/pena; placer/dolor..... Vividor
DE CIVILIZACIÓN.....	útil/perjudicial..... Técnico
VITALES.....	noble/vulgar..... Héroe
CULTURALES.....	bello/feo..... Artista
ESPIRITUALES.....	justo/injusto..... Legislador/jurista
ESPECULATIVOS.....	verdadero/falso..... Sabio
RELIGIOSOS.....	sagrado/profano..... Santo

Pues bien, según esta tabla, la paz sería un valor moral que incluiría los valores sensibles (ante ella reaccionamos con alegría o gozo), es mucho más «útil» que perjudicial si lo comparamos con los daños que causa su contrario, es más noble que lo opuesto, es un valor bello, justo, verdadero y podemos hablar de la paz como valor profano (p. ej, en el aspecto político) o sagrado (la paz espiritual, aspiración común a todas las religiones evolucionadas). Con ello se pretende señalar que la paz incluye los valores enunciados en la primera columna, lo cual demuestra que se trata, según la clasificación de Scheler, de un valor moral.

A continuación debemos preguntarnos: ¿qué es realmente la paz? Hemos descrito «fenomenológicamente» su estructura moral, personal y espiritual. Pero, al igual que ocurre con conceptos metafísicos como, por ejemplo, el de la felicidad, no son fácilmente aprehensibles. Vayamos primero por vía negativa: la paz no es la mera ausencia de conflictos armados (según esto, una guerra psicológica o una amenaza serían actos pacíficos). Por lo tanto, lo contrario de la paz no es, simplemente, la guerra. Tampoco la paz es el equilibrio entre fuerzas adversarias (de ser así, la «Guerra Fría», hubiera sido un periodo de paz, lo cual dista mucho de ser realidad). Y, ni mucho menos, se trata de la hegemonía o liderazgo despótico; el sometimiento —por ejemplo, en el caso de una dictadura— puede garantizar el orden o la estabilidad impuesta, pero no se puede hablar, en ese caso, de una verdadera paz.

Entonces, ¿qué es la paz? Arriesgando una definición, se podría afirmar que la paz es un estado interior o exterior (en la convivencia) de serenidad, tranquilidad, en el orden (San Agustín definía la paz como la «tranquilidad en el orden»), fruto de la justicia, del respeto a la dignidad humana y de la solidaridad entre los semejantes. En definitiva, a nivel social, es la convivencia respetuosa tolerante y justa. Aunque hay que observar que la paz también tiene una dimensión interior, la dimensión social subraya la condición moral de la misma en cuanto supone el ejercicio de la libertad frente a los demás. No obstante, la clave reside en el espíritu humano, en el corazón del hombre y en el desarrollo moral de los pueblos impulsado por los individuos particulares. Si San Agustín decía respecto de la verdad: «Noli foras ire, in interior homini habitat veritas» («No vayas fuera de ti, en el interior del hombre, habita la verdad», podría decirse algo parecido respecto de la paz: «Noli foras ire, in interior homini habitat pacis»). La paz, además de ser un valor moral, es un valor espiritual (dimensión interior) y personal (exclusivo de la condición humana). Pero, además, dada nuestra ontológica sociabilidad, la paz no puede darse en la sociedad si primero no se da en el interior de cada individuo, de cada sujeto personal.

Brevemente bosquejado el concepto, veamos ahora cómo éste nos ayuda a deslindar auténticos enfoques del valor de la paz y diferenciados de los falsos. Quizá hay planteamientos más perniciosos que conculcar ciertos valores: manipularlos o pervertirlos para utilizarlos como máscara para otros fines —que precisamente son los contrarios a los valores que se dicen defender—. Esto, desgraciadamente, ocurre con mucha frecuencia con el caso de la paz. Pondré, a continuación, dos ejemplos de pacifismo hipócrita y demagógico: los de las ideologías histórico-dialécticas y los del materialismo (que puede incluir, a su vez, a las anteriores). Son dos planteamientos subyacentes a muchos de los

planteamientos antropológicos y sociopolíticos de nuestros días y que configuran la mentalidad social con una enorme influencia.

Por un lado, ningún materialismo ha podido creer realmente en la paz como un valor alcanzable porque explica la vida como una «*struggle for the life*» (lucha por la vida, en palabras de Darwin, o pervivencia del más fuerte) y la historia como fruto del «azar y la necesidad» (Monod) donde el ser humano no es más que un animal complejamente evolucionado pero sin ninguna diferencia cualitativa respecto al resto de los seres vivos. De ello se deduce que carece de dimensión de interioridad alguna y, por lo tanto, la paz no puede ser concebida como una actitud del espíritu, sino como un equilibrio de fuerzas exteriores ajenas a la iniciativa humana y originadas en la armonía (el «cosmos», orden, de los griegos) de la naturaleza, en la que estamos incluidos como un elemento más, quizá en mayor medida perturbador que pacificador.

Si a este punto de vista materialista unimos la perspectiva histórico-dialéctica, el enfoque es más pesimista en lo que se refiere al valor de la paz. Para este tipo de ideologías, el motor de la historia es el conflicto. El inspirador de la dialéctica fue Hegel (la historia como escenario de la confrontación entre el amo y el esclavo, como expresión de la dinámica tesis-antítesis y síntesis), pero seguida de una nueva interpretación por parte de Marx. Para este filósofo alemán, la historia avanza impulsada por la confrontación de la lucha de clases, la dialéctica entre proletarios y burgueses, donde habrá de imponerse la clase obrera, por medio de la revolución (que como decía Lenin, no admite ninguna ética dado que el fin que persigue justifica cualquier medio) hasta llegar a la dictadura del proletariado.

El motor de la historia es, en definitiva, el conflicto y la violencia y el pacifismo, la paz como valor, es una ideología burguesa alienante. De esta formulación teórica viven, aún hoy, aunque no de modo explícito ni formulado ya teóricamente (por obsoleto) numerosos grupos políticos, herederos —consciente o inconscientemente— de esta concepción. Por eso es necesario discernir el sincero y auténtico pacifismo cuando se propone socialmente, como actitud ante las diversas coyunturas históricas, de la manipulación del ideal y del valor de la paz, humana y emocionalmente atractivo, pero en el que en el fondo se cree de una manera instrumental y parcial, en cuanto que pueda servir a determinados intereses políticos o ideológicos.

Se podría añadir otra actitud que distorsiona el auténtico pacifismo y que es muy propia de nuestros días: el hedonismo. Ningún hedonismo puede construir

la paz. Todos los seres humanos somos llamados a ser responsables y creadores diarios de las condiciones de paz. Pero es muy difícil ser fiel a esta tarea sin asumir riesgos y responsabilidades. Una defensa de la paz que sólo reacciona ante la violencia cuando me afecta individualmente o cuando me conmueve coyunturalmente es un pacifismo inconsistente e insolidario. La defensa de la paz es una tarea continua que debe tener en cuenta su promoción en todas las circunstancias y en todos los ámbitos geográficos y no ser flor de un día o de temporada por asomarse a mi cómoda vida cotidiana de manera perturbadora o afectar a mi pequeña parcela de felicidad. La paz es una tarea y un reto que exige un compromiso personal y continuo, no condicionado a mi estado de ánimo, a mi conveniencia, o a las consecuencias que pueda tener para mí o para los que me rodean su quiebra. El pacifismo como inhibición hasta que me afecten las consecuencias de la ausencia de la paz, como pasotismo o indiferencia sólo rotos por la cercanía de la violencia, o como instrumento ideológico para encubrir la justificación moralmente hemipléjica de ciertos actos violentos frente a otros es la perversión del auténtico valor de la paz.

Los valores deben ser defendidos del relativismo. Es decir, es necesario argumentar sobre el cognoscitivismo del valor. Los enunciados sobre valores morales, por ejemplo, pueden ser objetivos, así como afirmamos que algo es verdadero o falso conforme a su adecuación a la verdad de las cosas. Esta postura es la contraria al relativismo o escepticismo moral. De lo contrario, ¿cómo podríamos afirmar que es mejor la paz que la guerra, la violencia que la concordia, la solidaridad que la confrontación? Podemos calificar los actos humanos como justos o injustos, como buenos o malos, etc., y ello con una pretensión de universalidad (no desde la mera apreciación subjetiva). Y lo podemos hacer porque podemos aspirar a la misma objetividad en el terreno de los valores, especialmente de los morales, como cuando afirmamos que este papel es blanco o que este vaso contiene agua.

En definitiva, para la defensa del auténtico valor de la paz es preciso argumentar a favor de su apreciación objetiva. Y ¿cómo hacerlo?

A mi modo de ver, la vía de la ley natural —o como queramos denominarla— sigue teniendo una gran validez. Si somos animales sociales (Aristóteles) y la convivencia es condición de nuestra humanización, de tal manera que la sociabilidad es un elemento intrínseco y ontológico de nuestro ser, todo aquello que deteriore este vector esencial de nuestra propia naturaleza destruye o menoscaba nuestra propia humanidad. Para discutir sobre la moralidad de los ac-

tos contra la paz, sólo hay que recurrir a comprobar que en sí mismos atentan contra la convivencia pacífica, esencial para nuestra condición política (del griego *polis*, «ciudad»), y, por lo tanto, en buena lógica, son in-morales, es decir, van contra el correcto uso de nuestras costumbres, hábitos sociales, etc., y no facilitan nuestra humanización y configuración como personas. No es tanto deducir el deber ser del ser, como constatar que el ideal que mejor se adapta a nuestra condición es el de la paz social, por ser seres sociales en esencia, y que su contrario es objetivamente contra natura por contravenir nuestro modo ontológico de ser y estar en el mundo.

La paz es mejor que la violencia, o que la guerra, o que la agresión o la amenaza porque somos seres llamados a la convivencia, necesitados de sociabilidad, de organización social y de contar con estos apoyos para un correcto desarrollo personal. Por lo tanto, podemos afirmar, sin relativismo que el valor de la paz es objetivamente más elevado y noble que su contrario porque es el que mejor se adapta a nuestro modo de ser. No cabe, entonces, justificar subjetivamente escalas de valores diversas a no ser que se haga desde la subjetividad y no atendiendo a la *adequatio rei et intellectus* (definición clásica de la verdad: «adecuación de las cosas y el intelecto»).

Lo contrario de la paz no es la guerra, decía anteriormente, entonces ¿qué es? Si damos la vuelta a la definición de paz antes propuesta, se comprobará que hay un sustantivo que podría aglutinar las diversas actitudes contrarias a la misma: la violencia. Así como el mal es la ausencia de bien (otra vez San Agustín), la violencia es la ausencia de paz. Pero ambos, el mal y la violencia, son el reverso de lo que ontológicamente les da sentido: el bien y la paz.

Dicho esto, ¿se podría hablar de una ausencia de paz, es decir, de violencia justificada, incluso ética o como deber moral? Según el criterio expuesto anteriormente, deduciríamos que no. Pero si reflexionamos más detenidamente y consideramos que el fin último de la paz es una adecuada convivencia, sustentada en la armonía y en la justicia, a veces, desgraciadamente, la violencia puede cobrar un carácter legítimo moralmente hablando. La razón es que, en algunos casos, consolida y posibilita la convivencia armoniosa y justa por paradójico que parezca. Son los casos de violencia justificada y éticamente admisible.

Para entender esto hay que partir del presupuesto de que el pacifismo extremo es una aberración al convertir en un absoluto el auténtico valor de la paz por encima, incluso, del respeto a la dignidad humana, de la justicia, de los derechos humanos básicos, etc. Esto nos conduce a la aparente antinomia de que

la violencia (ausencia de la paz) pueda ser un valor, incluso positivo, para la convivencia y la armonía social. ¿Cómo comprender esta aparente contradicción?

En el ámbito internacional, la Carta de ONU de S. Francisco, contempla situaciones que son una excepción a la prohibición del uso de la fuerza. Por ejemplo, cuando un estado corre el peligro de una amenaza inminente tiene el derecho, a la legítima defensa para defender la integridad de su territorio y salvaguardar de la amenaza a sus ciudadanos (art. 51). En esto, la Carta no crea el derecho, sino que lo recoge como algo preexistente y universal en todas las legislaciones particulares. También, en su misión de garantizar la paz y la seguridad internacionales, el Consejo de Seguridad puede adoptar medidas coercitivas e incluso permitir el uso de la fuerza para cumplir con su cometido. También se considera excepción a la prohibición del uso de la fuerza otras «autorizaciones» no explícitas de ONU, sin que tengan la autorización del uso de la fuerza por bloqueo en el Consejo (p. ej., genocidio serbio en Kosovo en 1999). También se contempla en el caso de que una potencia colonial quiera mantener a la fuerza su dominio como metrópoli a una colonia. Y, por último, otro ejemplo claro es el novedoso campo, en el derecho humanitario, de la llamada injerencia humanitaria.

En este último caso, la fuerza es empleada con fines humanitarios porque no actuar es más injusto que inmiscuirse en un conflicto donde están cometiéndose auténticas barbaries. Como se puede comprobar, ya el Derecho Internacional admite numerosas excepciones donde la violencia es considerada, no como un valor en sí misma, sino como un deber moral. Los matices siempre son importantes. He acudido al ámbito internacional, pero lo mismo es aplicable a la legítima defensa para proteger el derecho a la vida en el ámbito privado. Todo ello porque, siendo la paz un auténtico valor moral, no se puede absolutizar, supeditándole otros valores como la justicia, la dignidad humana, el derecho a la propia integridad, la legítima defensa, etc.

Maestros espirituales como Jesús, Gandhi, etc., coincidían en que una paz mal entendida podía suponer la mayor injusticia y, a la postre, un dis-valor. Jesucristo expulsa del Templo a los mercaderes ante la profanación que hacían del lugar sagrado y Gandhi afirmaba que ante un ataque de hindúes o musulmanes a una aldea con mujeres y niños indefensos, la no violencia obligaba a ser el primero en empuñar un arma para defenderlos.

Traigo a colación estas reflexiones para no sobrevolar en abstracto las grandes cuestiones actuales relativas a la paz que vivimos en nuestros días. Ante el problema del denominado «hiperterrorismo», se ha suscitado la polémica sobre

si se puede incluir en el concepto de legítima defensa anticipatoria la llamada «guerra preventiva». No es una cuestión baladí, puesto que, en el orden internacional, se están fraguando nuevas concepciones de lo que es la violencia, la guerra, la agresión y respuestas que no se ajustan a los cánones establecidos en el Derecho Internacional y que hacen que éste deba replantearse sus directrices y su nivel de adaptación a las nuevas circunstancias mundiales.

Clásicamente existía la doctrina de la guerra justa, hoy poco aplicable debido a las enormes posibilidades de resolver los conflictos por otros medios, ya que los efectos podrían ser tan devastadores que los bienes que se pudieran obtener son superados en mucho por las terribles consecuencias; asimismo, se admitía la justificación del tiranicidio (no tanto en el sentido de usar la violencia para quitar la vida a un tirano como para derrocar un régimen dictatorial). Con estos ejemplos lo que se pretende subrayar —junto con otros tantos que se podrían poner a nivel personal— (a veces los conflictos personales o interpersonales son necesarios para el bien común o la convivencia armónica, aunque parezca una paradoja) es la necesidad de no deformar el valor de la auténtica paz: saber discernirla.

¿Cómo discernir cuál es la verdadera paz?:

- a) La paz depende de la tolerancia mutua (no es indiferencia o permisividad ante la verdad y los valores). Por ejemplo, desde este enfoque debe plantearse el necesario diálogo intercultural.
- b) La discrepancia no debe verse como algo a soportar, sino como una oportunidad para el enriquecimiento; de ser así, nunca degenerará en disputa (antídoto contra el «choque de civilizaciones» y los enfrentamientos personales).
- d) La imposición desvirtúa la relación yo/nosotros con el tú/vosotros, sólo la apertura colaboradora construye relaciones humanas fructíferas y pacíficas.
- e) La paz interior personal fundamenta la paz social. Una reivindicación de la misma que no esté precedida por la calma, el sosiego, la serenidad, la mansedumbre y la aceptación serena de los acontecimientos, personas y posturas es engañosa.
- f) Para esta actitud pacífica es necesario: el equilibrio y coherencia personales; una intención de unir y solidarizarse, no el cultivo del odio/resen-

timiento, y vivir el presente (asumiendo pacíficamente el pasado para proyectar un futuro).

- g) Y, por fin, la auténtica paz requiere la aceptación de los tiempos, los procesos y la evolución de la realidad.

Únicamente desde estos criterios y tantos otros a los que se podría aludir, podremos constatar cómo y cuándo nos encontramos ante el auténtico valor de la paz. Desde ellos podremos vivirla y hacerla efectiva en un mundo que necesita urgentemente de ella.

3. ÉTICA DEL DESARROLLO

A partir de las críticas a las estrategias del desarrollo usadas por el colonialismo y la segunda posguerra mundial, así como los escritos de Denis Goulet, los debates filosóficos angloamericanos sobre la lucha contra el hambre y reflexiones doctrinales sobre el desarrollo como las de Streeten y A. Sen, se ha forjado una disciplina, la enunciada en el título, que aborda el problema socioeconómico de los países pobres.

Quizá uno de los aspectos más interesantes en esta materia es que la dimensión moral en el desarrollo de los países más desfavorecidos es considerada tan importante o más que los aspectos políticos, económicos o técnicos. Es importante caer en la cuenta de que los estudiosos del desarrollo y subdesarrollo reconocen que las teorías económicas y sociales que manejan tienen fuertes componentes éticos. De ahí que lo que podríamos denominar «filósofos del desarrollo» planteen principios éticos relevantes sobre el asunto, analicen y evalúen las dimensiones éticas de la teoría y práctica de la lucha contra la desigualdad entre los diferentes países.

Así, autores como P. Streeten y Amartya Sen (Premio Nobel de Economía) han abordado el estudio del desarrollo formulando su estudio desde formulaciones fundamentadas en términos de filosofía moral. Por ejemplo, Sen argumenta que el desarrollo debe ser entendido no como crecimiento económico, industrialización y modernización, sino como facilitación de las «capacidades y destrezas valiosas» de las personas: longevidad, nutrición, educación, capacidad de comunicarse, acceso a la ciencia y la técnica, etc. Podríamos decir que es un enfoque centrado en la persona.

Por otro lado, al plantear las cuestiones de la ética del desarrollo hay división sobre la consideración de las normas morales: hay partidarios del universalismo (utilitaristas y kantianos), que defienden que fines y principios del desarrollo son válidos para todas las sociedades; pero también hay partidarios del particularismo (comunitaristas y postmodernos), que los evitan o únicamente reconocen principios procedimentales. Terciando en la disputa, hay quien opta por la vía intermedia, esto es: la ética del desarrollo debería forjar un consenso intercultural en el que la propia libertad para optar por diversas elecciones fuese una más de las posibles normas fundamentales, que serían suficientemente generales para permitir y requerir respeto y empatía a las diferencias entre colectivos.

Pues bien, conscientes de que el desarrollo debe centrarse más en la persona que exclusivamente en los procesos político-económicos y que se han de buscar conceptualizaciones asumibles, si bien no absolutamente universalizables, pero sí aceptables desde el punto de vista de la interculturalidad, cabría proponer la clave de la solidaridad como un elemento esencial a la hora de elaborar la ética del desarrollo.

Frente al colectivismo y el liberalismo extremos cabría plantear un, llamémoslo así, «solidarismo». La solidaridad tiene una fundamentación antropológica en cuanto que la vida humana es comunitaria y aspira a la fraternidad (sea en clave religiosa o ilustrada) universal. Y la problemática social mundial, en el fondo, es causa de un déficit de solidaridad y de una actitud solidaria. A la cada vez mayor interdependencia económica y a los procesos intensos de globalización debería corresponderse una mayor implicación solidaria entre los seres humanos. Si el individualismo es *per se* contra la naturaleza ontológica de la persona, de ello se deducen las consecuencias morales de la vida social y de las estructuras de la existencia humana. Es decir, de la constitutiva «proximidad» o «proximidad» del otro y de su reclamo ineludible, especialmente cuando está en necesidad, como exigencia a atender el respeto a su normal desarrollo o su plena integridad. En este dinamismo profundamente humano, en el sentido antropológico y ético del término, se juega —en último término— el alma de la solidaridad.

No cabría eximir de este enfoque a ninguna cultura o sociedad porque pertenece a la ontología propia de lo humano, aunque se exprese culturalmente de formas diversas, pero es el mínimo exigible para considerar respetable el desarrollo.

4. LA SOLIDARIDAD EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES

En un ámbito tan complejo y difícil como son las relaciones entre estados, el papel de la solidaridad es continuamente invocado pero pocas veces contemplado como solución real a los problemas. Pareciera como si el dinamismo de la política mundial fuese ajeno a los principios morales y, mucho más, a la referencia a valores éticos. De hecho, las más importantes e influyentes teorías de las Relaciones Internacionales son deudoras de concepciones maquiavélicas y hobbesianas (*Realpolitik*). En este sentido, es difícil invocar a la solidaridad como un principio a ser tenido en cuenta en este campo.

Sin embargo, si nos atenemos a una perspectiva más fenomenológica y a lo que de hecho las cosas son, se podría afirmar que ésta juega un papel mucho más destacado en el concierto internacional que el que los «realistas» más escépticos están dispuestos a concederle. Por ello, podría bordarse un esbozo de fundamentación de la importancia de la solidaridad, más que en el terreno antropológico, en el ámbito de la constatación histórica de su papel y relevancia. Diríamos que sería una constatación por la vía de los hechos, que daría pie a introducir una fundamentación filosófica alternativa a la lógica de las relaciones internacionales de corte «realista».

La primera potencia del mundo, EE.UU., desarrolla su política exterior desde principios del siglo xx en la firme creencia de la universalidad de valores como la democracia, la libertad y el libre comercio. Partiendo de estos principios, se han gestado instrumentos de la política internacional tan valiosos como la Sociedad de Naciones, la ONU, el Acta de Helsinki (determinante para la caída del Muro de Berlín y de las tiranías de los regímenes de corte comunista), etc. Asimismo, se han logrado acuerdos como el pacto Briand-Kellog, que eliminaba la guerra como instrumento de solución de los conflictos entre naciones, se estableció el principio básico que rigió la primera postguerra mundial: el de la seguridad colectiva —que supuso la toma de conciencia de la necesidad de una solidaridad internacional ante la lacra de los conflictos bélicos—, impulsado por el presidente Wilson, y que fue el primer gran paso hacia una conciencia de interdependencia global, y se han formulado planteamientos como el de impregnar la conducta ética de los países de la misma ética que rige la vida de los individuos (por ejemplo, ha sido un aspecto básico de la filosofía política exterior de buena parte de la historia y la cultura internacionalista de los EE.UU., al menos en lo que denominaríamos el wilsonianismo, basado en los padres fundadores Jefferson).

Al contrario de lo que pudiera parecer, estos principios siguen marcando fuertemente la conducta de los estadounidenses en el exterior, aunque sean lógicamente discutibles los métodos y procedimientos aplicados en cada circunstancia. La extensión, por la firme creencia en su universalidad, de los valores de la democracia americana es un hilo conductor de la primera potencia en su acción en el mundo y con una sólida base en la filosofía fundacional de la nación. Este mesianismo y firme convicción en la validez axiológica de estos principios ha orientado y orienta aún la presencia de EE.UU. en el planeta. Otra cuestión es hasta qué punto esta solidaridad con los demás pueblos se puede convertir en imposición, arrogancia o hipocresía.

Por ejemplo, el citado principio de seguridad colectiva wilsonianio propuso basar la paz mundial en una solidaridad compartida frente a la amenaza bélica. Para ello había que superar la dinámica del interés nacional o particular y comprometerse con la convivencia pacífica entre las naciones, arbitrada por un orden jurídico internacional que velase por la paz. Se desplazaba así la salvaguarda de la paz, del terreno del poder del más fuerte, al de los principios éticos y jurídicos. La doctrina de la seguridad colectiva presuponía que todas las naciones renunciaban a la agresión, a la injusticia y al egoísmo nacional excesivo. El uso de la violencia se planteaba en términos morales y no geoestratégicos, y de esta filosofía nació la Sociedad de Naciones. A diferencia de la antropología hobbesiana realista, la visión de lo humano del presidente Wilson se giraba al otro extremo: la fe en la naturaleza esencialmente pacífica del hombre y de una armonía subyacente en el mundo.

No es lugar para contraponer, examinar y valorar a fondo estos enfoques antiéticos, pero sí para dejar constancia de hasta qué punto la solidaridad internacional juega un papel importante en la escena internacional y cómo surge de una concepción previa de corte filosófico o antropológico. No en balde, cabría aludir en este sentido a cómo muchos pensadores vinculan directamente, en continuidad con lo anterior, la creación de las organizaciones internacionales como la propia ONU a planteamientos muy anteriores, como el propuesto por Kant en su obra *La paz perpetua*.

Todo ello no obsta para dejar claro que el ejemplo escogido no implica que en la política exterior norteamericana haya habido otros planteamientos más «realistas» y hobbesianos y presidentes que han aplicado a su orientación de la política exterior otros criterios más cercanos al interés nacional que de tipo altruista o universalista.

Evidentemente, no todo en política internacional es blanco o negro. La influencia y la herencia del wilsonianismo debe ser criticada en algunos aspectos, aunque fueran no pocos sus logros en la historia del siglo xx. Por ejemplo, la idea de seguridad colectiva quedó ciertamente mermada al no tener la Sociedad de Naciones capacidad coercitiva para frenar las violaciones de los pactos alcanzados. Lo mismo ocurrió con el pacto Briand-Kellog, pues al renunciar a la guerra como solución de los conflictos, los únicos límites legales podían ser aprovechados para, dada su debilidad, potenciar las ambiciones expansionistas, como pudo ocurrir en el caso de Hitler o Stalin.

Asimismo, se achaca a un excesivo wilsonianismo la catástrofe americana de la guerra de Vietnam —al no tener en cuenta la diferencia cultural y de mentalidad política de los orientales— coyuntura que podría aplicarse perfectamente al actual caso de Irak. Por último, hay quien piensa que desde los postulados de la filosofía política de Wilson, nunca se habría logrado la victoria en la Guerra Fría, pues al renunciar al equilibrio de fuerzas y remitirse a los principios una tensión latente, bajo la mutua amenaza disuasoria, hasta el desgaste de una de las potencias, no hubiera sido posible.

Pero, en cualquier caso, y teniendo en cuenta los claroscuros, no cabe dudar que las mayores victorias de la diplomacia del siglo xx se deben al espíritu del wilsonianismo y que la superación de conceptos como la diplomacia secreta —tan dañina para la paz mundial—, la balanza de poder o equilibrio de fuerzas en beneficio de la seguridad colectiva (SN, ONU), la conciencia de las nefastas consecuencias del recurso fácil a la guerra como solución de los conflictos (expresión de ello, el pacto Briand-Kellog) y la defensa de un orden internacional basado en la democracia, el derecho y la libertad suponen un firmísimo paso adelante en la presencia de la ética en la política internacional y, en especial, de la solidaridad universal al impulsarse, quizá por la conciencia mesiánica estadounidense, la expansión de los valores democráticos como misión internacional de la joven democracia americana: «ensanchar la democracia», como lema adoptado de cara al resto de las naciones.

En este planteamiento la libertad y la igualdad ante la ley invocadas para el individuo eran transferidas al orden internacional e inspiraban la filosofía política pacifista de Wilson. Las «personas» colectivas, las naciones, libres e iguales, estaban sujetas, como lo eran las naciones, al imperio de la Ley y la justicia, el Derecho Internacional haría posible la paz. La gran dificultad, queda dicho, es la imperfección esencial del Derecho Internacional, que no es coercitivo. De ahí que este planteamiento no alcance plena eficacia y sí logros, al menos, parciales.

5. CONCLUSIÓN: LA SOLIDARIDAD, ¿UN SUEÑO UTÓPICO?

Ni el excesivo realismo ni el exagerado idealismo abordan con acierto las posibilidades reales de la consecución de un mundo más solidario. Las posturas estáticas y pesimistas entre los realistas no dan cuenta de los avances éticos de la humanidad, que avanza en este sentido alcanzando logros éticos. Por ejemplo, ya no es un axioma la inevitabilidad de la guerra, al menos en determinadas situaciones (como entre países democráticos) y espacios geográficos. Tampoco, lo hemos estudiado, el idealismo es un planteamiento perfecto y sin grietas. Por lo tanto, cabe optar por una ética social realista de un idealismo sin ilusiones.

Cabe insistir en que las relaciones internacionales no son únicamente política y economía. La revolución pacífica de 1989 fue imprevista para los analistas y políticos porque no tuvieron en cuenta las corrientes de exigencia de libertad, democracia y respeto a los Derechos Humanos de los ciudadanos de los países subyugados por el comunismo. Los aspectos éticos y morales también son una importante fuerza que mueve la historia. Por ello, no se trata de elegir entre ingenuidad o amoralidad, entre realismo o idealismo, sino en acogerse a un sano escepticismo ante los dos extremos.

Partiendo de este punto inicial, la injusticia y las desigualdades que nos presenta el mundo actual exigen una solidaridad activa para corregirlas. Conviene no errar en el diagnóstico: ni el hombre es un lobo para sí mismo (Hobbes), ni es bueno o pacífico por naturaleza (Wilson, influido por el pensamiento ilustrado rousseiniano) y, por ello, la situación contemporánea es fruto de un mal uso de la libertad —tanto personal como colectiva—, pero no por ello es decisivamente irreversible ni tampoco de origen anónimo, lo que nos haría desesperar de hallar soluciones al caer en un cierto determinismo.

Al contrario, es preciso reivindicar que es en la libertad humana, personal y colectiva, donde reside el problema y la solución, alejándonos tanto de concepciones mecanicistas de corte político-económico como de optimismo antropológicos ilusorios. Por ello, hay que ser conscientes de que el ideal de una efectiva fraternidad universal —aunque haya sido planteado desde las grandes religiones, cosmovisiones éticas y utopías políticas (la Ilustración, el marxismo, etc.)— es una fantasía irrealizable dada la condición humana.

Pero ello no es obstáculo para proponer la solidaridad humana como ideal para acercarse a él en la medida de lo posible. Quizá, como se ha repetido has-

ta la saciedad, la utopía no es más que el horizonte hacia el que avanzar, aunque nunca se logre llegar a él. La historia ha demostrado que la humanidad es capaz de conquistas y logros, que sin metas y sueños previos hubieran sido imposibles.

En este sentido, reivindicar la solidaridad como una actitud moral y social ante la creciente interdependencia y un mundo globalizado —que precisa para sus grandes retos de una cada vez mayor unidad de acción— está dentro de la lógica más aplastante. Podría fundamentarse como un postulado de «necesidad» práctica o podría apelarse a la fundamentación antropológica de la necesaria sociabilidad humana y su instinto de supervivencia. Pero el caso es que nos situamos en el terreno de la ética y, por lo tanto, de la libertad humana y sus opciones conscientes y responsables. Y regreso al principio de mi argumentación: las relaciones internacionales y la política entre los estados no es el reino de lo amoral porque son dirigidas por políticos concretos que suelen representar a ciudadanos concretos y, equidistantes de determinismos antropológicos pesimistas u optimistas, sociales o economicistas, cabe apelar a una respuesta ética a un problema moral como es la dependencia mutua, cada vez mayor, de la humanidad. Es aquí, en última instancia, donde se juega —en nuestra libertad— nuestro futuro y nuestro destino.